Flugschriften
des
Evangelischen Bundes
zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen

Nr. 346

Ursachen und Ziele der deutschen Reformation

Von
Arnold E. Berger

Zweite, durchgesehene Auflage

Berlin W 35, 1913
Hauptgeschäftsstelle des Evangelischen Bundes

Ursachen und Ziele

der

deutschen Reformation

Von

Arnold E. Berger

Zweite, durchgesehene Auflage

Berlin W 35, 1913

Hauptgeschäftsstelle des Evangelischen Bundes

Inhalt.

1. Die Bedeutung der großen Männer für die Geschichte. Luther, Goethe, Bismarck.

Es war im Zeitalter des großen Preußenkönigs, Friedrichs II., als Justus Möser den nachdenklichen Satz schrieb: „Die preußische Geschichtsschreibung hat sich in demselben Maße verbessert, als der preußische Name sich ausgezeichnet und uns unsre eigene Geschichte wichtiger und werter gemacht hat.“ Er bemerkte also zwischen dem Aufschwung, den er in der Geschichtsschreibung wahrnahm, und den politischen Großtaten Friedrichs einen ursächlichen Zusammenhang; und eben dies macht seinen Satz wertvoll, daß er zum ersten Male in Deutschland die Erfahrung eines derartigen Zusammenhanges aussprach. Auch für den Geschichtsschreiber soll es jetzt gelten, daß das Leben immer nur aus dem Leben begriffen werden kann: man muß Geschichte erlebt haben, um Geschichte darstellen zu können. Und je stolzer wir auf unsre vaterländische Geschichte sein dürfen, je höher die Wertgefühle sind, mit denen sie uns erfüllt, um so sicherer, feiner und stärker wird auch das Verständnis für unsre geschichtliche Vergangenheit sich entwickeln und damit unsre nationale Selbsterkenntnis wachsen. Daß in dieser Einsicht des Osnabrückers Geschichtsschreibers die Wahrheit liegt, können wir heute auf Grund unsrer großen geschichtlichen Erlebnisse freudig bezeugen, und wir dürfen seinen Satz mit noch höherem Rechte uns aneignen, indem wir ihn aus dem Preußischen ins Deutsche übersetzen: „Die deutsche Geschichtsschreibung hat sich in demselben Maße verbessert, als der deutsche Name sich ausgezeichnet und uns unsre eigene Geschichte wichtiger und werter gemacht hat.“

In diesem Verhältnis ist aber für die Geschichtsforschung ein Gewinn enthalten, den erst die kommenden Geschlechter völlig werden ausschöpfen können, denn wir Heutigen sind noch nicht in der Lage, es mit Sicherheit abzuschätzen, was beispielsweise die Erscheinung eines Bismarck auch für die Problemstellungen der Geschichtswissenschaft alles zu bedeuten hat, welchen Einfluß sie auf die Auffassung und Beurteilung geschichtlichen Geschehens überhaupt geübt hat und üben wird. Wir wissen nur, daß dieser Einfluß allerdings vorhanden ist und sich immer mächtiger erweisen wird. Denn Bismarck ist nicht nur der größte Geschichtsbeweger des Jahrhunderts, er ist auch der genialste Deuter der Geschichte, und an diesem lebendigen Beispiel wird auch der Geschichtsschreiber fortan seine Methode und seine Kunst prüfen, berichtigen und vertiefen müssen. Die zahllosen Probleme und grundsätzlichen

kritischen Fragen, die bei solchen Bemühungen an dem gewaltigsten Gegenstande neuzeitlicher Geschichtserforschung sich aufdrängen müssen, werden auch mit erneuter Schärfe den Streitpunkt beleuchten, der lange schon auf der Tagesordnung der historischen Methodenlehre steht: liegen die entscheidenden Bedingungen geschichtlichen Fortschritts in den großen Persönlichkeiten, den überragenden Willensmenschen oder in den unpersönlichen, aber langsam und stetig sich verändernden Zuständen der Gesellschaft? Sind die Genies seine eigentlich treibenden Kräfte oder sind sie nur ein entbehrlicher Luxus der Weltgeschichte, ohne den wir es schließlich ebenso weit gebracht haben würden? In der Theorie hat man sich heute im ganzen wohl auf eine Mittellinie geeinigt. Man erklärt den geschichtlichen Fortschritt als das Produkt einer unausgesetzten Wechselwirkung zwischen Individualvorgängen und Massenvorgängen, die sich gegenseitig wie Reiz und Reaktion verhalten, läßt ihn aber im ganzen jedenfalls bestimmt sein durch die allgemeine Bewußtseinsstellung und Gefühlshaltung des jeweiligen Zeitalters, über die auch der größte Einzelmensch wohl vorahnend hinauszureichen, aus der er aber niemals sich selbst herauszulösen vermag. Wenn der grundsätzlichen Einigung die tatsächliche Haltung des einzelnen Geschichtsschreibers nicht immer zu entsprechen scheint, so liegt das daran, daß jeder Geschichtsschreiber naturgemäß den künstlerischen Bedürfnissen und Auffassungen folgt, die ihm weniger durch die Beschaffenheit seines Stoffes als durch Art und Begrenzung seiner eigenen Individualität vorgeschrieben werden. Fragt man übrigens die großen Männer der Vergangenheit selbst, wie sie über ihre geschichtliche Stellung und Wirkungskraft urteilen, so wird man in der Regel eine sehr bescheidene Antwort erhalten. Goethe hat bekanntlich den vorbildlichen Versuch gemacht, das Wunder seiner Genialität geschichtlich zu erläutern und aus den natürlichen Voraussetzungen der Bildungszustände des 18. Jahrhunderts gleichsam von selbst hervorwachsen zu lassen. Die große Frage nach dem Werte des Lebens, die ihn unausgesetzt beschäftigte, führte auch ihn immer wieder zu dem bescheidenen Geständnis, daß der Mensch doch eigentlich nie zu unterscheiden wisse, was in ihm ursprünglich und was abgeleitet sei. Und mit köstlicher Selbstironie konnte er dann schreiben:

Gern wär' ich Ueberlief'rung los
Und ganz original,
Doch ist das Unternehmen groß
Und führt in manche Qual.
Als Autochthone rechnet' ich
Es mir zur höchsten Ehre,
Wenn ich nicht gar zu wunderlich
Selbst Ueberlief'rung wäre.

Mit solcher Bescheidenheit verträgt sich sehr wohl das königliche Selbstgefühl des genialen Menschen und die Herrenstellung, die er gegenüber der Welt einnimmt; ja beide Empfindungen stammen sogar aus der gleichen Wurzel. Denn die Kraft, welche von den genialen Menschen ausgeht und die Welt bezwingt, ist ja nichts anderes, als die Ausstrahlung jener höhern Kraft, von der sie selbst sich bezwungen, als deren Werkzeug sie sich fühlen. Es ist ihre Seligkeit und ihre Tragik, daß sie sich beherrscht wissen von einem Imperativ höherer Abkunft, dem sie nicht entrinnen können und für dessen heiliges Recht sie leiden und kämpfen müssen, sei es auch gegen die Feindschaft der ganzen Welt. Wir stehen hier vor jenem Gemütsproblem, auf das Goethe oft hingedeutet hat, wenn er von dem Dämonischen oder dem Anonymen in der Menschennatur sprach. Dem christlichen Empfinden erscheint jene heroische Seelenrichtung als die übernatürliche Mitgift eines vorsehungsmäßigen Zusammenhangs. Und eine ähnliche Auffassung hatte auch das tiefe Wort Bismarcks im Auge: „Der Staatsmann kann niemals selber etwas schaffen; er kann nur abwarten und lauschen, bis er den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört, — dann vortreten und den Saum seines Mantels fassen, das ist alles!" Eins jener zahlreichen Worte Bismarcks, die uns gemuten, als wären sie aus Martin Luthers Seelenmitte hervorgeklungen. Daß diese beiden in den entscheidenden Grundlinien ihres Wesens eine merkwürdige Verwandtschaft zeigen, ist uns ja immer deutlicher geworden, und wie eine Weissagung auf Bismarck empfinden wir heute das Wort, welches 1848 Rudolf von Raumer schrieb: „Man gebe unsrer Zeit einen politischen Charakter von Luthers feuriger Tatkraft und großartiger Besonnenheit, und er wird unser Vaterland auf eine neue Grundlage stellen."

2. Wandlungen des Lutherbildes.

Es ist mit nichten ein Zufall, daß mit der Aufrichtung des neuen Deutschen Reiches auch für die Würdigung Luthers und seines Reformationswerkes eine neue Epoche begann. Seit dem Jubiläumsjahr 1883 hat Martin Luther unter uns eine Auferstehung erlebt, wie sie keinem andern jemals beschieden gewesen ist. Das sich aufdrängende Gefühl, daß in diesem Manne die tiefe Eigentümlichkeit der deutschen Innenwelt sich zum ersten Male hinreißend offenbart hatte, und daß in dem weltgeschichtlichen Kampfe, den er mit so wunderbarem Erfolge geführt, Deutschland nicht nur zum ersten Male seine Bestimmung und seine unvergleichliche Aufgabe im Reigen der Völker erkennen gelernt, sondern auch die ideale Ausrüstung empfangen hatte, mit der es den Weg zu seiner Größe endlich wiederfand, dies Gefühl machte hellsichtig, weitherzig und unternehmungsfroh, und die Folge war, daß unser Martin Luther gleichsam neu entdeckt und in einen geschichtlichen Zusammenhang hinaufgehoben wurde, in dem ihn zuvor noch keiner erblickt hatte. Mehr und mehr haben sich Theologen und Historiker in gemeinsamer Arbeit um eine Einigung in der geschichtlichen Beurteilung Luthers bemüht, und es ist zu hoffen, daß die engen und kleingeistigen Auffassungen der reformationsgeschichtlichen Probleme, die sich hier und da noch aus älterer Zeit erhalten haben, nunmehr, wenn auch nicht aus allen Köpfen, so doch aus der öffentlichen Erörterung, mindestens soweit

sie wissenschaftliche Ansprüche macht, verschwinden werden. Nur von einer Auffassung darf man dies leider nicht zu hoffen wagen: von der ultramontan-katholischen.

Das ultramontane Lutherbild.

Der Angriff, den Johannes Janssens Geschichtswerk gegen Luther und sein Werk gerichtet hat, überbot alle früheren Angriffe dieser Art an Wucht, Umsicht und taktischer Begabung, und es kann leider nicht geleugnet werden, daß der Schein der Sachlichkeit und einer leidenschaftslosen Besonnenheit, den er sich zu wahren wußte, auch manchen Protestanten stutzig gemacht hat. Allerdings gehört ein nicht gewöhnliches Maß von Kenntnis und Urteilsfähigkeit dazu, um dem scharfsichtigen Spioniersystem und den gefährlichen Auslegungskünsten dieses Mannes gewachsen zu sein, um so mehr, als ihm die Ehrlichkeit seiner Ueberzeugung schlechterdings nicht bestritten werden kann. Er sieht die Dinge wirklich so, wie er sie darstellt, und seine Anhänger mit ihm, und alle protestantischen Widerlegungen haben ihm und seinen Kostgängern diese Ueberzeugung nicht erschüttern können. Das muß festgestellt werden; es muß Klarheit darüber herrschen, daß wir zwei verschiedene Sprachen reden, die vorläufig noch jede Verständigung ausschließen, und daß hier ein groß angelegtes Geschichtswerk von einem Manne unternommen wurde, der von dem Wesen geschichtlicher Vorgänge, von den lebendigen Kräften, die den Gang der Ereignisse bestimmen, nicht die geringste Ahnung hat. Janssen sammelt auf das 15. Jahrhundert geflissentlich das hellste Licht; er zeichnet ein glanzvolles Bild, in dem ein üppiger Wohlstand, ein energisches Vorwärtsstreben, ein beglückender Wetteifer von Bürgerfleiß, Gelehrtenschaffen und Kunstbegabung unter dem majestätischen Schattendach der heiligen Kirche sich glorreich entfalten. In dies wohlumhegte Fruchtland bricht plötzlich der sächsische Mönch ein wie ein tückischer Dämon, er verwüstet und zerstampft die verheißungsvolle Saat, vernichtet alles Hohe und Herrliche und reißt durch die freventliche Macht seines aufreizenden Wortes die Fürsten, die Ritter, die Bürger und die Bauern hinter sich her, daß sie an ihrer heiligen Mutter, der Kirche, sich ruchlos vergreifen und die aus ihren Fugen gerückte Welt mit allen Schrecken der Revolution überfallen, um sie einem rettungslosen Niedergange preiszugeben. Und was trieb ihn und seine verblendeten Anhänger dazu? Der rebellische Hochmut, die niedrige Habsucht, die gemeine weltliche Begier. Daß Janssen einem einzelnen Menschen und überdies einem Menschen mit den angeblich niedrigsten Leidenschaften die Fähigkeit zutraut, eine gesunde und aufstrebende Entwicklung nicht nur zum Stillstand zu bringen, sondern gleichsam aus tollem Uebermut auf den Kopf zu stellen, das ist eine Auffassung von der Möglichkeit geschichtlicher Vorgänge, die für unsre Begriffe an Wahnwitz grenzt. Doch für ihn ist sie Wahrheit, denn für ihn ist die Geschichte lediglich Geschichte der Kirche, Geschichte der Menschen aber wesentlich nur, soweit sie in Beziehungen zu dieser göttlichen Heilsanstalt stehen. Diese sind entweder Beziehungen der unbedingten Ergebenheit oder der Feindschaft, des Abfalls, der Verstockung, und letztere können dann nur aus unlauteren Motiven erklärt

werden. Aus dieser Auffassung ergibt sich, warum Janssen so völlig unfähig ist, sich in die Seelenleiden und Gewissenskämpfe eines nach der Wahrheit dürstenden und ringenden Gemütes hineinzufühlen, warum seine ganze klägliche Psychologie nur mit dem Anhäufen einzelner Eigenschaften zu arbeiten versteht, ohne jemals zu der Frage zu gelangen, wie diese Eigenschaften sich vertragen, ob sie sich nicht gegenseitig ausschließen müssen, wie sie in der Persönlichkeit überhaupt ihre Einheit finden sollen. Man kann hier wieder lernen, daß die Kehrseite der römisch-katholischen Geschichtsauffassung mit Notwendigkeit der krasse Materialismus ist; denn daß andre Ideale als die katholischen ein Lebensrecht haben, wird durchaus geleugnet, und damit wird der Mensch wie die Geschichte entwertet, entgeistigt, ihres Gehalts und Sinnes völlig beraubt. Auf der Arbeit Janssens ruht der Segen Roms, und das ist gut, denn in sich selber trägt sie keinen; und von der Würde des menschlichen Geistes, von seinem Recht auf Selbstbestimmung, von seiner Herrschaftsstellung gegenüber der sichtbaren Welt kraft seines Zusammenhangs mit einer unsichtbaren Wirklichkeit, von alledem weiß sie nichts, begreift sie nichts: alles im hohen Sinne Menschliche ist ihr fremd, und außerhalb der römisch-katholischen Ideenwelt vermag sie nichts weiter zu entdecken als „das ganz Gemeine, Ewig-Gestrige".

Das protestantische Lutherbild vom 16. Jahrhundert bis auf die Gegenwart.

Der katholisch-konfessionellen Betrachtung der Reformation, deren Ertrag sich in Janssens Werk zusammengefaßt hat,*) ging von Anfang an eine protestantisch-konfessionelle zur Seite. Sie hat für die Apologetik sehr Tüchtiges geleistet, aber einem ebenbürtigen

---

*) Die vorliegende, für den Neudruck nur stilistisch überarbeitete Rede ist im Januar 1899 gehalten und bald nachher gedruckt worden. Inzwischen sind die vielbesprochenen Arbeiten des Dominikaners Denifle („Luther und Luthertum", 2 Teile in 3 Bänden, die beiden letzten nach des Verfassers Tode herausgegeben von A. M. Weiß. 1904—09) und des Jesuiten H. Grisar („Luther", 3 Bände, 1911—13) erschienen. Aber für die ultramontane Befehdung der Reformation, deren Handwerkszeug namentlich durch Grisars Bienenfleiß beträchtlich vermehrt worden ist, wird dennoch die Gesamtanschauung Janssens auch weiterhin bestimmend bleiben, um so mehr als sie zwar im einzelnen von beiden Gelehrten vielfach berichtigt und ergänzt, im ganzen aber geteilt wird. Denn auch für sie steht das Urteil über Luther schon vor aller Einzeluntersuchung fest: sein Abfall von der unfehlbaren Kirche kann nur aus sittlichen Gebrechen seiner Person erklärt werden, wobei Denifle den stärkeren Nachdruck auf „Begierlichkeit" und „Ignoranz" legt, Grisar auf geistigen Hochmut, Ehrgeiz, Ueberspanntheit und maßlose Selbstüberschätzung. Denifle, als Forscher der bedeutendere von beiden, ist doch schließlich in einem polternden Schmähschriftenstil stecken geblieben, der dem Grobianismus des 16. Jahrhunderts wenig nachgibt und auch auf katholischer Seite peinlich berührt hat. Grisars umfassender angelegtes Werk sucht freilich die Formen leidenschaftsloser, wissenschaftlicher Untersuchung mit berechneter Kühle zu wahren, aber seine Darstellung ist dennoch nichts weiter als ein Prozeßverfahren mit endlosen Zeugenverhören, das bei aller scheinbaren Sachlichkeit des Urteils überall dem Eindruck Vorschub leistet, daß ein Angeklagter, der so vieler Entlastungen bedarf, unter allen Umständen eine sehr verdächtige, sittlich fragwürdige Erscheinung bleibt. Weil mitfühlendes Verständnis für Luthers Seelenleben auch nicht im leisesten Ansatz vorhanden ist, stehen Denifle und Grisar den unbestreitbaren weltgeschichtlichen Wirkungen Luthers ebenso hilflos gegenüber wie Janssen.

Verständnis Luthers war sie gar nicht gewachsen, weil sie sich durch den geschichtlichen Verlauf auf einen Standort gestellt sah, dessen Horizont an den Luthers nicht mehr hinanreichte. Sie glaubte nämlich in der protestantischen Kirche das eigentliche und wesentliche Ergebnis der Reformation zu besitzen und demgemäß auch den einzigen Maßstab, an dem Luthers Werk zu messen und zu verstehen war. Für diese ihre Kirche arbeitete und kämpfte sie und erschuf sich demgemäß ein Bild Luthers, wie es ihren besondern Pietätsbedürfnissen entsprach, wie es aber der geschichtlichen Wirklichkeit wenig ähnlich sah: es war das Bild eines protestantischen Kirchenvaters oder eines ehrwürdigen, gütigen, doch sehr gestrengen Superintendenten, vor dessen scharfem Auge nur derjenige Gnade fand, der einem peinlichen Examen im reinen Glauben rühmlich standzuhalten vermochte. Sie sah demnach in Luther fast ausschließlich den Reiniger der Glaubenslehre oder den „Kirchenverbesserer", eine Bezeichnung, die in den Handbüchern des allgemeinen Wissens bis ins 18. Jahrhundert hinein ständig geblieben ist. Heute wissen wir, daß die protestantische Kirche allerdings eine Folge der Reformation gewesen ist, aber keineswegs ihr Ziel und noch weniger ihre Erfüllung. Was wir als die Erfüllung der Reformation heute kennen oder von der Zukunft erwarten, reicht über kirchliche Begrenzungen weit hinaus und hat ihnen von jeher widerstrebt, weil es in so engen Rahmen sich schlechterdings nicht fassen läßt. Es ist denn auch bezeichnend, daß die unter dem Namen „Aufklärung" bekannte Geistesbewegung die Mängel des protestantisch-konfessionellen Lutherbildes zuerst empfunden hat. Sie suchte ihnen abzuhelfen, indem sie Luthers große Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur, um die Kirchenmusik, um die Erziehung, um die moderne Staatsidee, um die Freiheit der Forschung beredt betonte, aber sie schwächte den Wert dieser Einsichten wieder durch einen neuen Irrtum ab, indem sie nämlich Luthers religiöse Grundstellung durchaus verkannte und die Meinung verbreitete, Luther habe gegenüber Rom das Recht der Vernunft verteidigt und im Namen der Geistesfreiheit den Aberglauben bekämpft. So wurde Luther gleichsam zum Vater der Aufklärung, eine Auffassung, die an der richtigen Erkenntnis nicht minder vorbeigriff, als diejenige, für welche er nur ein Kirchenvater war. Daneben entstanden nach und nach mannigfach andere Lutherbilder: von pietistischer Färbung, von radikal-liberalistischer, mystisch-theosophischer, philosophisch-spekulativer Richtung, die aber lediglich aus dem Bedürfnis entsprangen, für die eigenen Gedanken und Empfindungen bei dem größten Manne der deutschen Vergangenheit Anknüpfungen zu suchen, und die eben deshalb für das geschichtliche Erkennen herzlich wenig bedeuteten, nur die Lutherlegende in ihrer Weise verstärken halfen. Erst unser klassisch-romantisches Zeitalter, an das sich nicht nur eine tiefgehende Bewegung religiöser und nationaler Erweckungen anschloß, sondern auch eine Neubegründung der Geschichtswissenschaft auf dem Gesetz der Quellenkritik, schuf die Voraussetzungen, aus denen ein wahrhaft geschichtliches, von allen Tendenzen und Legendenbildungen gereinigtes Lutherbild allmählich entstehen konnte.

Auf diesem neugewonnenen Boden der objektiv-kritischen Geschichtsbetrachtung gelang dem Altmeister Ranke der erste großartige Wurf mit seiner Reformationsgeschichte, deren Grundriß in der Folge nur ausgebaut, erweitert und vertieft zu werden brauchte, um endlich ein Bild Luthers zu gewinnen, welches erschöpfend, echt und treu alle Züge der Wirklichkeit wiedergab und demgemäß nicht nur auf die Zustimmung besonderer Parteikreise angewiesen, sondern kraft seiner überzeugenden Gestaltung imstande war, zu einem dauernden Eigentum der ganzen Nation zu werden. Das ist immer besser und immer wirksamer gelungen, je entschiedener die Erforschung der Reformation vom Mittelalter her, also gleichsam aus den Empfindungen ihrer eigenen Zeitgenossen heraus, in Angriff genommen wurde. Doch Justus Möser behielt Recht: den größten Anteil auch an dieser Wendung hat die Macht des Lebens gehabt, nämlich unsre nationale Selbstbesinnung und Zusammenfassung unter dem Kaisertum der protestantischen Hohenzollern. Wir erreichten damit einen jener Höhepunkte geschichtlichen Auslebens, von dem der Horizont nach vorwärts wie nach rückwärts plötzlich außerordentlich zu wachsen scheint. Nicht nur eine gewaltige, an Mühsal und Versuchungen reiche Zukunft mit ganz neuen Forderungen und Verheißungen tat sich vor uns auf, auch das Verständnis unsrer nationalen Vergangenheit begann sich uns in einem neuen Sinne zu erschließen, und die größte Antithese unsrer nationalen Geschichte, Romanismus und Germanismus, drängte sich abermals so gebieterisch auf, daß sie mit Notwendigkeit unsre Blicke immer wieder zurücklenkte auf den gewaltigen Mann und die gewaltige Zeit, in denen diese Antithese dem deutschen Geiste zum ersten Male zu klarem Bewußtsein gekommen war und ihre erste Lösung gefordert hatte. Hier liegt der Angelpunkt der Reformation. Von hier aus betrachtet ist die Reformation das Herzstück unsrer nationalen Geschichte: auf diese weltgeschichtliche Auseinandersetzung drängte die ganze mittelalterliche Entwicklung unausweichlich hin, durch sie ist das ganze Schicksal Deutschlands, ist seine Rolle auf der europäischen Bühne, seine Bildung und Gesittung, sind seine politischen, religiösen und sozialen Kulturaufgaben bestimmt worden, durch sie hat der deutsche Charakter zum ersten Male sich selbst gefunden und die eigentümliche Prägung gewonnen, die seitdem in guten und bösen Tagen unser Stolz geblieben ist, unsre Stärke und unsre Bürgschaft für den Glauben an die Zukunft des deutschen Namens.

Wer diese Stellung Luthers im Mittelpunkte der deutschen Geschichte sich klar machen will, der wird auszugehen haben von folgenden Erwägungen.

3. Luthers geschichtliche Sendung. Römisches und deutsches Christentum.

Die Eigentümlichkeit der germanischen Bildungsgeschichte ist vorzugsweise dadurch bedingt worden, daß die Germanen aus dem altrömischen Reiche, dessen politische Formen sie zertrümmerten, eine

doppelte Erbschaft überkamen, eine Erbschaft von erdrückendem Gewicht. Das war einerseits das Christentum, anderseits die sogenannte Antike, jene Masse hoher geistiger Werte, die in der Dichtung, Philosophie und Kunst des klassischen Altertums niedergelegt waren. Diese waren heidnischen Ursprungs, und die Germanen empfingen sie demgemäß in jener Färbung und Verkürzung, die die Kirche bereits mit ihnen vorgenommen hatte, um sie ihren geistlichen Zwecken dienstbar zu machen. Für die romanische Rasse war diese Erbschaft nichts Fremdartiges und nichts Erdrückendes, denn sie war ja eine Ueberlieferung ihrer römischen Vorfahren, also ihrer eigenen Vergangenheit. Für die Germanen dagegen war sie etwas schlechthin Neues, außerhalb ihres Eigenlebens Stehendes und mit innerem Widerstreben Angeeignetes, in dem sie zwar das unentbehrliche und unschätzbare Werkzeug zu ihrer eignen Ausrüstung für den politischen Wettkampf ahnungsvoll ergriffen, dessen sie aber doch nur in einem unendlich opfer- und mühereichen Anpassungsprozeß wirklich Herr zu werden vermochten. Mit der notgedrungenen Länge und Schwierigkeit dieser Bemühungen ergab sich aber nun eine Anspannung der Kräfte, eine Reizung der Geister, eine Leidenschaftlichkeit und Zähigkeit in der Entdeckung und Bearbeitung der hier sich erhebenden Kulturprobleme, zu welcher den Romanen eben jene eigentümlichen Voraussetzungen fehlten. Auf der germanischen Seite war der höhere Einsatz, die stärkere Unruhe, der gewaltigere Zwang; demzufolge aber auch der reichere Gewinn. Und eine Kräftigung des Intellekts und des sittlichen Charakters ging daraus hervor, die den Aufgaben höchsten Ranges sich unbedingt gewachsen fühlte. Für das Christentum hatten die Germanen sich einst nicht in der Form persönlicher Bekehrungen, sondern in Volks- und Massenübertritten entschieden, natürlich nicht weil sie es begriffen hatten — dazu waren sie noch gar nicht imstande —, sondern lediglich deshalb, weil sie den Gott der römischen Christen für den mächtigsten aller Götter hielten. Er war der Gott dieser ihnen neuen und überlegenen römischen Kultur; er mußte auch sie zu einer höheren Menschheitsstufe emporheben, ihnen jene Herrschaftswürde über die Welt endgültig sichern, wie sie das glorreiche römische Reich in früheren Tagen unbestritten behauptet hatte, zu dessen Erben sie sich berufen wähnten. Bis zu dieser Höhe ihrer ehrgeizigen Weltziele ließ die Wirklichkeit sie freilich nicht hinaufgelangen, aber die großartige Illusion, daß sie die geweihten Erben des römischen Weltreichs und somit die Schutzherren der römischen Weltkirche seien, hat nicht nur eine erstaunliche geschichtbewegende Triebkraft bewährt, sie hat auch Mächtiges für die Erziehung der Geister geleistet, denn die ganze Entwicklung des politischen Denkens, der Staatskunst, der organisatorischen Fähigkeiten, der Schulbildung und Wissenschaft, der künstlerischen Triebe und der Frömmigkeit hat sich an diese Illusion angeschlossen, ist unmittelbar oder mittelbar von ihr befruchtet worden. Man darf sagen, daß Christentum und Antike ein höheres geistiges Leben unter den Germanen überhaupt erst erweckt und entwickelt haben. Denn das Christentum hielt sie zum ersten Male dazu an, über sich

selbst unausgesetzt nachzudenken, über ihre Stellung in der Welt und zum Nebenmenschen, über ihre Herkunft und ihr Ziel, über ihre diesseitigen Aufgaben und jenseitigen Hoffnungen, über die Geschichte des Menschengeschlechts und den Zweck der Welt, über den Gegensatz der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen und den beständigen Kampf zwischen Gut und Böse, über den Wert und die Würde der Menschenseele und ihre Verantwortlichkeit vor dem himmlischen Richter. Und das alles hielt es eingefaßt in dem gewaltigen Rahmen einer Heilsgeschichte der gesamten sichtbaren und unsichtbaren Welt von unvergleichlicher Anschaulichkeit, ergreifendem Tiefsinn und phantastischem Reiz. Die Macht der Geheimnisse, die diese Religion umgab, und die Ueberschwenglichkeit ihrer Verheißungen beugte die widerstrebenden Germanen in den Dienst des neuen Gottes, aber immer doch blieb ihnen das Christentum, welches sie in seiner kirchlichen Gestalt als eine heilige Rechtsordnung auf sich genommen hatten, das Erzeugnis einer fremden, völlig andersartigen Welt, zu der sie nur mühselig und langsam ein inneres Verhältnis gewannen, wenn auch das Bewußtsein dieses inneren Gegensatzes erst allmählich lebendig ward. Das ganze Mittelalter ist ausgefüllt von der Arbeit an diesem Problem, die immer entschiedener von der Schale her dem Kerne sich näherte. Aber erst mit dem Auftreten Luthers sprang die letzte Hülle. Erst mit ihm war es gelungen, wonach man ein Jahrtausend gesucht: das fremde, das römische Christentum, es hatte sich in ein deutsches Christentum verwandelt, ja es war erst jetzt eigentlich für die Deutschen Religion geworden, aus einer Summe von zeremoniellen Dienstleistungen vor Gott zu einem Leben des Willens in Gott.

Wie war diese Tat Luthers möglich, gerade an diesem bestimmten Zeitpunkt möglich? wie war vor allem ihr unerhörter Erfolg möglich, daß sie also nicht die vereinzelte Tat eines einzelnen Mannes blieb, sondern eine ganze Welt in Bewegung setzte? Wir antworten: weil Luther — mit dem Worte Bismarcks zu reden — „den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hörte"; unbildlich gesprochen: weil die Zeit für seine Tat reif war und auf diese Tat wartete. Denn die Zeit war tief krank und schrie nach der Gesundheit. Sie wußte auch längst, wo ihre Krankheit lag, aber kein Kraut schien für die gewachsen. Auf einmal kommt der lang ersehnte und doch kaum noch geglaubte Arzt, dem das unmögliche gelingt, der den Krankheitsstoff ausstößt aus dem Körper der Nation und diesem Körper gleichsam eine neue Jugend schenkt. Es war die römische Krankheit gewesen. Das fremde Erbe, was die Germanen einst herübergenommen hatten in ihre Welt, ohne seiner Aneignung gewachsen zu sein, es hatte sich furchtbar gerächt: es hatte Opfer auf Opfer gefordert, so überreichlich, daß das deutsche Volk in dem Grimme seiner schmerzlichen Erschöpfung alle ehemaligen Segnungen dieses Erbes nahezu vergessen hatte und nur noch seine Last und sein Gift zu empfinden meinte samt den ungeheueren Verlusten, die es ihm gekostet hatte. Nun jauchzte es dem Manne entgegen, der das Erbübel an der Wurzel packte, um es auszurotten. Aber diese Wurzeln lagen tief.

4. Die Ursachen der Reformation. Die römische Kirche und das deutsche Volk im Mittelalter.

Denn nicht in seiner ursprünglichen Form war ein Jahrtausend zuvor das Christentum zu den Germanen gekommen, nicht als Religion, sondern als Kirche: in einer hierarchisch-politischen Niedersetzung als religiöses Rechtsinstitut mit einer weltförmigen Verfassung, einem fertigen Dogma und einem fertigen Kultus. Das Christentum hatte sich also, als die Germanen es bei sich aufnahmen, bereits zum römischen Katholizismus entwickelt, d. h. zu einer Fortsetzung des altrömischen Weltreichs in geistlichen Formen. Die Kirche hatte demgemäß die ganze politische Erbschaft Roms in sich aufgenommen, seine Verwaltungs- und Wirtschaftstechnik, seine Rechtskunde, seinen Cäsarengeist, seine weltherrschaftlichen Ansprüche samt seiner bewährten diplomatischen Kunst und Geschäftsklugheit, und sie hatte anderseits sich bereits völlig verquickt mit allen jenen Antrieben, Stimmungen und Wertanschauungen einer überreizten und absterbenden Kulturwelt, die sich unter dem Begriffe der Askese zusammenfaßten. Für diese asketische Weltbetrachtung lag die Welt unter der dauernden Herrschaft der Sünde, alles weltliche Tun war von ihrem Makel befleckt und konnte nur durch die Gnadenmittel der Kirche von dieser seiner natürlichen Befleckung gereinigt werden; alle irdischen Güter waren also an sich wertlos, waren teuflische Lockungen, um den Menschen abzulenken von seiner eigentlichen Bestimmung: dem dienenden Anteil am Reiche Gottes. Diese asketische Schätzung der Welt war ihrem innersten Wesen nach eine verneinende, kulturfeindliche, wie sie der trostlose Pessimismus eines verfaulten Kulturkörpers erzeugt hatte, aber sie war zugleich der Herrschaftstitel der Kirche über die Welt. Denn die Kirche führte die Schlüssel zum Himmelreiche, sie teilte die göttlichen Strafen aus und den göttlichen Gnadenlohn, sie sammelte die Seelen zum Reiche Gottes, ja sie selbst war das irdische Reich Gottes, die Vorhalle und die Einlaßpforte zum himmlischen Reiche. Nur in der gehorsamen Hingabe an die Kirche und ihre Ordnungen durfte der Mensch also hoffen, sich ein Anrecht auf die Gnade des göttlichen Richters zu erwerben, und wen die heilige Kirche ausstieß, der war verdammt zu ewigem Tode. Aber nicht nur durch geistliche Strafen regierte die Kirche, ihre Gewalt reichte viel weiter, sie reichte in alle Lebensbeziehungen hinein. Denn das eben war die entscheidende Eigentümlichkeit der mittelalterlichen Kirche, daß sie nicht nur eine religiöse Anstalt, sondern zugleich und noch mehr eine politische, wirtschaftliche und soziale Großmacht war. Ihre Bischöfe und Aebte, die ihr Oberhaupt in dem römischen Papste verehrten, waren gleichzeitig deutsche Reichsfürsten und deutsche Grundherren.

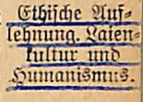
In den deutschen, ursprünglich genossenschaftlich angelegten Staat hatte sich ein kirchlicher Beamtenorganismus hineingeschoben, der seine Befehle von einer außerdeutschen Machtstelle empfing und vermöge seiner wohlgefügten Disziplin wie seiner überlegenen Schulung doch gleichsam das festeste Gerippe auch des deutschen Reichskörpers bildete. In dieser Doppelnatur der mittelalterlichen Kirche lag ihre Stärke, aber zugleich ihr Fluch. Sie war die erste Gesetzgeberin und Richterin: kein König war seines Landes und seiner Leute sicher, wenn er die Kirche dauernd gegen sich hatte. Die Kirche konnte Eide binden und lösen, d. h. sie konnte, wo sie es für angezeigt hielt, einen Vasallen von dem geleisteten Treueid lossprechen und ihn gegen denselben Herrn ausspielen, dem er die Gefolgschaft feierlich gelobt hatte. Damit hat sie aber eine Verwirrung des Gefühls und der sittlichen Begriffe hervorgerufen, deren drohende Anzeichen zum ersten Male im Investiturstreit an die Oberfläche traten, um seitdem nicht wieder zu verschwinden. Und die Kirche war endlich die größte Grundbesitzerin, sodaß sie in Deutschland am Ausgange des Mittelalters ungefähr zwei Drittel des Nationalvermögens besaß und die wirtschaftliche Kraft des Volkes zum größten Teile für ihre Zwecke in Anspruch nahm. Erwägt man diese eigentümliche Lage, so begreift man, daß innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft keine religiöse Reformbewegung gedacht werden konnte, die nicht sofort und notwendigerweise mit politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gedankenreihen sich verbinden mußte, und man begreift ferner, daß jeder Stoß, der gegen die Kirche geführt wurde, zugleich eine Unsumme von Besitz-, Rechts- und Machtverhältnissen in Frage stellen und den ganzen hierarchisch-feudalistischen Gesellschaftsbau ins Wanken bringen mußte. Diese furchtbare Erschütterung sah man aber seit dem 12. Jahrhundert unausweichlich herankommen. Man bangte vor ihr, man suchte ihr nach Kräften vorzubeugen, mit immer neuen, bald hier, bald da einsetzenden Reformmaßregeln hoffte man ihre Kraft noch abschwächen zu können, aber man konnte sich dennoch unmöglich verhehlen, daß sie auf ihrem unerbittlichen Gange nicht mehr aufzuhalten sei. Mit dem 12. Jahrhundert begann der Kampf um die Loslösung von der Herrschaft der Kirche und ihrer fremdartigen Ideenwelt, begann das Streben der Geister nach einer Verdeutschung des römischen Christentums. Vier Jahrhunderte — im Reiche des Geistes eine kurze Spanne, in der Empfindung sterblicher Menschen eine unendliche Geduldsprüfung — währte dieser Kampf, bevor ihn der sächsische Mönch zum Austrag brachte. Drei große Strömungen lassen sich in diesem Kampfe unterscheiden, und jede dieser Strömungen läßt sich bezeichnen nach einer eigentümlichen Wertanschauung, in der vorzugsweise ihre treibende Kraft lag.

Nationale Auflehnung.

Gegen den römischen Gedanken der Universalherrschaft erhob sich in allen europäischen Ländern mit steigender Mächtigkeit das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit: eine Reaktion der erstarkenden Volksindividualitäten gegen den ebenso opferreichen wie fruchtlosen Wettkampf, welchen Papsttum und Kaisertum führten um die Vorherrschaft im römischen Reich. Während die Kaiser eine romantische Weltpolitik trieben, bildeten die Landesfürsten sich mehr und mehr zu politischen Realisten aus, weil ihnen ja die Ordnung der inneren

Aufgaben des Landes fast ausschließlich zufiel. Hier lag die Quelle für die aufstrebende Macht der Landesfürsten und für ihre wachsende Volkstümlichkeit. Dadurch daß auch *im inneren* Leben der Völker gemeinsame öffentliche Aufgaben mehr und mehr erkannt wurden, daß die Regelung von Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtsprechung, Handel und Verkehrswesen, Wohlfahrt und Sitte öffentliche, als unverletzlich anerkannte Einrichtungen schuf, bildeten sich unter den Volksangehörigen neue Interessengemeinschaften, und je entschiedener jedes Land diesen Ausbau nach innen betrieb, um so mehr prägten sich auch die Unterschiede der europäischen Nationalcharaktere aus und hoben sich immer deutlicher gegeneinander ab, am merkbarsten in der wissenschaftlichen und künstlerischen Betätigung, aber auch in der Politik und in der Religion. In Deutschland waren die Träger dieser inneren Wohlfahrtspolitik die Territorialfürsten, die in ihren Gebieten allmählich alle Rechte, die sie dem Kaisertum und dem Papsttum abgewonnen hatten, aus eigener Machtvollkommenheit übten und sich in ihren Landesstaaten und Landeskirchenbezirken als absolute Herren einzurichten begannen. Je eifriger man aber solche inneren Kulturaufgaben angriff und ihre Notwendigkeit einsah, um so unerträglicher fand man jetzt den päpstlichen Steuerdruck von außen, der fort und fort bis ins Schrankenlose zu wachsen drohte. Welch eine unschätzbare Summe wirtschaftlicher Kraft ging dadurch doch Jahr für Jahr dem eigenen Lande verloren, um in Gestalt hundertfältiger Abgaben, Gebühren und Sühngelder die päpstlichen Taschen zu füllen. Statt damit dem Wohle der eigenen Nation zu dienen, stärkte man ja lediglich die römische Herrschsucht, die nach der Devise divide et impera — trenne und herrsche! — zwischen allen weltlichen Mächten Zwiespalt säte, alle Leidenschaften der Eifersucht und des Hasses planmäßig schürte, um über den unselig geteilten Parteien um so sicherer als höchste Machtinstanz sich behaupten zu können. Aus diesen bitteren Erfahrungen, die man mit dem welschen Papsttum, mit seiner welschen Cäsarenpolitik, seiner welschen Skrupellosigkeit und Arglist, mit seinem welschen Heer von klerikalen Parasiten gemacht hatte, waren seit dem 12. Jahrhundert die Empfindungen des Nationalstolzes und des Nationalhasses immer drohender hervorgewachsen. Schon Walther von der Vogelweide höhnte ingrimmig über das *schöne deutsche* Geld, das in den *welschen* Schrein fließe. Zum Lohne dafür schüre der Papst den Bürgerkrieg in Deutschland, er sei ein Judas, er führe die lasterhaften Geistlichen an des Teufels Seil, und seine weltliche Macht sei in die Kirche gefallen wie ein tödliches Gift. Seitdem sind diese wuchtigen Anklagen nicht mehr verstummt, immer lauter und leidenschaftlicher wurden sie erhoben, in immer weiteren Volkskreisen weckten sie Widerhall, sie klangen hinein in die Verhandlungen der Reichstage und der Konzilien, sie erfüllten die ganze Literatur und tönten selbst von den Kanzeln herab. So entstand allmählich eine unwiderstehliche öffentliche Meinung, der der Papst und die Hierarchie als die geschworenen Feinde der deutschen Freiheit, Einigkeit, Macht und Größe galten, und deren Losungswort der Ruf

wurde: Los von Rom! Im 15. Jahrhundert vollends war Deutschlands Losreißung vom Papsttum nur noch eine Frage der Zeit und der Machtmittel. Ein wesentlicher Teil von Luthers erstaunlichen Erfolgen erklärt sich also daraus, daß er für diese Los von Rom-Bewegung, die seit Jahrhunderten im Gange war, *einen religiösen Rechtstitel entdeckte*, der den Wunsch zu einer Pflicht machte und die entscheidende Tat nicht nur rechtfertigte, sondern sogar erzwang.



Hatte die Wucht dieser Bewegung im nationalen Pathos gelegen und in der Erbitterung über die wirtschaftliche Ausbeutung Deutschlands durch die römische Kurie, so empfing sie eine unschätzbare Verstärkung durch eine zweite mächtige Strömung. Diese zielte nicht auf die verfassungsrechtliche Seite der Kirchenfrage, sondern in das Mittelstück der kirchlichen Ideenwelt: die asketische Weltbeurteilung. Die kirchliche Ethik, für welche der Mönch die Höhe des Christenstandes darstellte, welche also die Vollkommenheit des Christen in der Abtötung des sinnlichen Menschen und im Verzicht auf alle Güter dieser Welt, nicht im tätigen, sondern im beschaulichen Leben sah und die Seligkeit für ein ausschließlich jenseitiges Gut erklärte, das sich hienieden nur in überschwenglichen Augenblicken mystischer Erhebung vorausahnen lasse, — diese kirchliche Ethik war das letzte Vermächtnis der absterbenden antiken Gesellschaft an das Mittelalter gewesen, eine Lebensanschauung, in der der Ekel einer erschöpften Kultur an sich selbst seinen theoretischen Ausdruck gefunden hatte als die Flucht der Menschenseele vor der sinnlichen Wirklichkeit. Wie hätte ein junges Volk mit aufstrebenden Lebenskräften, dessen geschichtliche Rolle erst im Beginnen war, zu diesen pessimistischen Stimmungen der Greisenhaftigkeit ein inneres Verhältnis finden sollen! In der Tat, an diesem Punkte war die Kirche bei den Germanen von Anfang an auf den größten Widerstand gestoßen. Allerdings wo große asketische Persönlichkeiten ihm entgegentraten, da sah das germanische Volk mit geheimem Grauen zu ihnen auf und konnte sich einer tiefen Ehrfurcht nicht erwehren. Es war ja eins von den großen Geheimnissen dieser Religion, daß sie so unbegreifliche Opfer, so unerhörte Willensakte hervorrufen konnte, wie sie von zahlreichen heiligen Männern tatsächlich geübt wurden. Und diese Männer schienen in ihrer übermenschlichen Selbstentäußerung glücklich, ja sie schienen die nächsten Vertrauten Gottes zu sein. Ihre Gunst, ihre Fürbitte zu gewinnen und dieser Gunst sich wert zu machen, war also ein Gebot der Pflicht und der Klugheit. So wurde die Askese allmählich eine Macht auch im germanischen Leben, eine Macht, welche für die Vertiefung des Sündengefühls und demgemäß des seelischen Lebens überhaupt Unberechenbares geleistet und sich gerade die stärksten und begabtesten Geister unterworfen hat, der sich aber doch keiner ohne inneres Widerstreben, ohne Willenszwang zu fügen vermochte. Die Askese hat denn auch nur in den Teilen Deutschlands wirklich Wurzel fassen können, die von der römischen Kultur tiefer und nachhaltiger berührt worden waren, also im Westen und im Süden, während sie im norddeutschen Gebiet immer mit Mißtrauen und Abneigung betrachtet

worden ist. Luther, der sich unter ihr Joch demütig und ingrimmig zugleich gebeugt hatte, um sie nachmals in Trümmer zu schlagen, die Mönchskutte abzuwerfen und die Klosterpforten zu sprengen, ist ein Sachsenkind gewesen. Aber auch mit dieser Tat zog Luther lediglich die Summe einer jahrhundertelangen Erfahrung, die wir, weil sie mit der kirchlichen Weltanschauung in ebenso ungewollte wie unvermeidliche Spannungen geriet, als die Welterfahrung der Laienkultur bezeichnen dürfen.

Diese Laienkultur war erwachsen aus dem großartigen wirtschaftlichen Aufschwunge Deutschlands seit dem 12. Jahrhundert. Die Kreuzzüge erschlossen zum ersten Male den Orient und schufen damit einen unendlich erweiterten Horizont des Denkens und der Tat. Man traf dort auf eine eigentümlich eindrucksvolle Kultur, die weder kirchlich noch überhaupt christlich und dennoch in vielen Stücken der eigenen unleugbar überlegen war. Die eifrigen Vermittler dieser fremden Kultur und ihres unerschöpflichen Güterreichtums wurden der Ritter und vor allem der Kaufmann. Unter dem Zeichen des Welthandels begann sich in Deutschland städtisches Leben mächtig zu entfalten. Hier galt der Satz „Stadtluft macht frei", d. h. auch der Unfreie kann in der Stadt in das Recht des Freien eintreten und Grundbesitz erwerben, nicht nach den Geburtsunterschieden, sondern nach der persönlichen Leistung wurde gefragt. Das eröffnete neue soziale Wertanschauungen und wurde die Voraussetzung für die glänzende Entwicklung des freien Bürgerstandes, aus dem sich dann in weiterer Auslese der moderne Stand der Gebildeten erhoben hat. Die Städte standen nicht nur außerhalb des Lehensstaates als selbständige Staatswesen, sie bildeten nicht nur die alte Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft um, sie haben nicht nur die alten ständischen Sonderungen beseitigt und den modernen Begriff des Staatsbürgertums vorbereitet, sondern sie wurden auch der fruchtbare Boden für eine neue, realistische Bildung, die durchaus auf die unmittelbare Erfahrung der Dinge selbst gegründet war und von der metaphysisch-asketischen Weltanschauung der Kirche sich bald durch eine tiefe Kluft getrennt fühlte. Die sittlichen Lebenswerte dieser neuen Bildung hießen nicht mehr Entsagen und Dulden, Keuschheit, Armut und Demut, sondern Wille, Kraft und Tat, Erobern und Herrschen, Liebe, Machtgewinn, Weltgenuß und Weltfreude. Die ritterliche Laiendichtung stellte zuerst dem kirchlichen Lebensideal ein weltliches gegenüber, nicht im ausschließenden Sinne, aber im Sinne der Gleichberechtigung. Sein Mittelpunkt ist die persönliche Ehre, die Stetigkeit als die Treue des Menschen gegen sich selbst und die mannhafte Tat. Neben der himmlischen Liebe findet die irdische ihre Stelle, die von Gott gewollt ist, denn zur Liebe hat er uns geschaffen, und die eheliche Liebe steht höher als jeder geistliche Orden. Die Nächstenliebe besteht nicht darin, daß man sich arm schenkt zugunsten des Nächsten, sondern darin, daß man die Schwachen schützt, den Besiegten Großmut zeigt, Hoch und Niedrig in Ehren hält und ein gegebenes Wort unter keinen Umständen bricht. Die Gottesliebe ist eine Erfahrung des Gemütes, welche unabhängig ist von jedem kirchlichen Bekenntnis. Auch unter den Juden und unter den Heiden, die im Sinne der Kirche Ketzer sind, hat es immer wahrhaft fromme, sittlich hochstehende Menschen gegeben, denn alle dienen sie einem Gott, und alle haben Anteil an den Wunderwerken seiner Schöpfung, deshalb sollen wir sie ehren als unsere Brüder. Diese aus der hierarchischen Bevormundung hinausstrebenden Lebensideale des Rittertums flossen dann hinüber in die städtische Laienbildung, die sie weiterführte und mit dem Geist des Bürgertums verquickte. Die Poesie der Werkstatt, der Zunftstuben und der Handelshäuser, des Marktes und der Gasse wurde jetzt lebendig, das ästhetische Behagen an den Heimlichkeiten des Privatlebens und am Glanz der öffentlichen Feste. Die tausend Gefühlsbeziehungen, welche an Handel und Handwerk haften, an dem Verhältnis von Meister und Jünger, Herr und Diener, Mann und Frau, Eltern und Kindern, sie wurden jetzt aufgespürt und dargestellt, die Menschen begannen im vielköpfigen Zusammenwohnen auf engem Raume sich selbst und ihre Umgebung mit neuen Augen zu betrachten, sich selber gleichsam zu entdecken, in ihre Innenwelt hineinzuleuchten und dort verborgene Schätze zu heben. Und immer deutlicher ging es ihnen auf, daß auch der Sinnenmensch seine Rechte habe, die ihm von der Kirche schmählich verkürzt worden waren, daß nur auf der Grundlage eines gesunden und reichen Sinnenlebens der geistige Menschenwert sich zu seiner vollen Bestimmung entfalten könne. So bahnten sich entscheidende Umstimmungen des Seelenlebens an, neue Lebensgefühle fluteten durch die Welt und trugen große Individuen empor, in denen sich höhere Anschauungen von Menschenrecht und Menschenwürde durchrangen und merkwürdige Auslösungen vorher unbekannter seelischer Elementarmächte stattfanden. Von hier aus ergriff man mit Leidenschaft die bewunderten Schriftsteller des klassischen Altertums als die Führer und Erzieher zu einer höheren Menschlichkeit. Seitdem im eigenen Leben der Nation die Instinkte der Größe, der Kraft und der Weltfreude zu energischem Bewußtsein erwacht waren, lernte man auch die Heroen des Altertums erst tiefer verstehen. Die muteten freilich anders an als die Märtyrer und Heiligen der Kirche mit ihren eintönigen Leidensphysiognomien. Man begriff auch, warum die Kirche vor der Beschäftigung mit ihnen so unermüdlich gewarnt hatte. Das waren die Männer des großen Handelns, des schöpferischen Willens und der sittlichen Kraft. Sie waren nicht die gehorsamen Knechte eines Königtums oder einer Kirche gewesen, sondern sie hatten für ihr Vaterland, für ihre Familie, für ihre Freiheit gekämpft und ihr Leben geopfert, weil sie sie geliebt hatten. Die Erkenntnis, welche großen Aufgaben im Weltleben zu lösen sind, und welches Glück aus diesen Aufgaben strömt, erhob sich triumphierend über den leeren Wahn der Möncherei und der Askese, für den man gleichsam keine Zeit mehr hatte. Der Humanismus brauchte an diese neuen Lebensgefühle und Wertanschauungen, von denen die Welt des ausgehenden Mittelalters bewegt wurde, nur anzuknüpfen, und sein Sieg war entschieden. In

den individualistischen Stimmungen der städtischen Gesellschaft lagen die Voraussetzungen der sogenannten Renaissancekultur, die an der Hand der antiken Klassiker zum ersten Male Ernst machte mit dem Satze, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Denn der bis dahin tote, der Antike äußerlich nachgesprochene Begriff der „Erfahrung" war für sie eine lebendige Macht geworden, und darum forderte sie, daß die Lehre vom Staat und vom Recht, von der Gesellschaft, von der Religion und der Sittlichkeit neu aufzubauen sei auf den natürlichen Grundlagen, die in den erfahrungsmäßigen Beziehungen von Mensch zu Mensch und in den Tatsachen des eigenen Bewußtseins enthalten sind. Nicht minder folgenreich wurde ein zweiter humanistischer Grundsatz, der lautete: zurück zu den ältesten und echten Quellen! Das Wesen des Christentums beispielsweise kann nur aus seinen frühesten Urkunden richtig erkannt werden, aus Bibel und Kirchenvätern, und zwar nur aus ihren Originaltexten, also vermittelst eindringender Sprachenkunde und philologischer Kritik. Was diesen Maßstab nicht verträgt, ist zu verwerfen als Entstellung des ursprünglichen Christentums. Das berühmteste kritische Probestück dieser humanistischen Methodik wurde Lorenzo Vallas Nachweis, der auch auf Luther tiefen Eindruck machte, daß die sogenannte Konstantinische Schenkung, von der die weltliche Herrschaft des Papsttums sich herleitete, auf einer Fälschung beruhe.

Religiöse Auflehnung.

Indes, so revolutionär der Humanismus sich gebärden mochte, er hat sich dennoch mit der Kirche wieder vertragen gelernt, und die Kirche hat ihn nicht nur im ganzen gewähren lassen, sondern ihm sogar ihre Pforten aufgetan, ihm Spielraum und Förderung gegönnt. Denn sie wußte, daß es die Stärke des Weltsinns war, der die Humanisten zur Kritik an der Kirche geführt hatte: ein ethisch-ästhetischer Eudämonismus, der den asketisch-mönchischen Pessimismus im Namen der freien Menschlichkeit mit Protest belegte. Und die Kirche kannte auch die Mittel, mit denen man den Weltsinn fing und unschädlich machte. Man brauchte ihn nur durch Auszeichnungen und fürstliche Belohnungen an das Interesse der Kirche zu fesseln, ihn durch Berufungen und Aufträge zu ehren, so hatte man auch von seiner rebellischen Natur nichts Schlimmes zu besorgen, wofern man nur gegenüber gelegentlichen Pietätlosigkeiten und Ungezogenheiten seiner freimütigen Kritik ein Auge zuzudrücken wußte. Weil die Kirche selbst ganz und gar von Weltsinn erfüllt war, konnte sie auch durch den Weltsinn der Humanisten unmöglich überwunden werden. Und weil die Kirchenkritik des Humanismus sich auf die heidnische Philosophie stützte, so war sie angewiesen auf das Verständnis der wenigsten: den Massen konnte sie damit durchaus nicht helfen, und sie wollte es auch gar nicht, denn die Masse war diesen Bildungsaristokraten eine sehr gleichgültige Größe. In Deutschland wurde die mittelalterliche Erbschaft nicht von einem Humanisten angetreten, sondern von einem Mönch. Und dieser Mönch erriet es, wonach das Volk in seiner gährenden Unruhe verlangte. Nicht eine weltliche Philosophie wollte es vernehmen, sondern nichts andres,

als den Willen Gottes. Denn das Volk hatte ja längst das Vertrauen verloren, daß der Wille Gottes in der römischen Kirche noch seine Stätte habe, und auf ganz andern Wegen hatte es diesem heiligen Willen schon nachzutrachten begonnen.

Damit stehen wir aber vor der mächtigsten Strömung, die, aus der Kirche des Mittelalters herausdrängend, nach einem neuen Strombette begehrte. Ihre Kraft lag in der leidvollen Erkenntnis, daß Religion und Kirche einander fremd geworden waren, und in der Sehnsucht, daß beide sich wieder zusammenfinden möchten.

Allerdings haben Religion und Kirche sich zu keiner Zeit völlig gedeckt. Die Kirche ist niemals ein zureichendes Gefäß für die in der Gesellschaft lebendige religiöse Energie gewesen, und gerade auf der unausgesetzten Spannung zwischen der Unruhe des religiösen Verlangens innerhalb der Gesellschaft und dem natürlichen Beharrungsvermögen der kirchlichen Institutionen beruhte von jeher die ganze Entwicklung der Frömmigkeit und die unerschöpfliche Reformfähigkeit und Reformbedürftigkeit der Kirche. Der bündigste Beweis dafür ist die außerordentliche Verbreitung des Mönchtums und seiner individualistischen Religionsrichtung, es bedeutete ein dauerndes Gegengewicht für die Veräußerlichung der Frömmigkeit in der katholischen Massenkirche. Wenn auch das Mönchtum nach jedem religiösen Aufschwung, der ihm gelang, immer wieder in die Verweltlichung zurücksank, dennoch blieb ihm die ideale Kraft eigentümlich, daß es die Fähigkeit der Erneuerung von innen heraus, des sittlichen Ernstes und der religiösen Inbrunst niemals völlig verlor. Immer wieder hat es mit dieser Kraft Männer erweckt, die das Verderben der Kirche erkannten, die religiöse Energie nachhaltig belebten und Reformen verlangten oder zu erzwingen wußten. Aus dieser inneren Kraft des Mönchtums ist auch Luther hervorgegangen. Aber an diesem mönchischen Idealismus hatte sich nun schon seit dem 12. Jahrhundert jenes religiöse Feuer entzündet, welches in den immer zahlreicher auftretenden Sektenbildungen der Laienreligion bedrohlich um sich griff. Der unglückliche Ausgang der Kreuzzüge und die bewundernde Wertschätzung der morgenländischen Kultur und Sittlichkeit, die sie verbreiteten, hatte dem Dogma von der alleinseligmachenden römischen Kirche einen sehr empfindlichen Stoß versetzt. Und in dem unseligen Wettkampf zwischen Kaisertum und Papsttum war es erschreckend klar geworden, daß die Kirche nahezu aufgehört hatte, eine religiöse Anstalt zu sein. Denn nicht die Theologie war ihr wichtigstes Geschäft sondern die Politik und die Jurisprudenz, nicht die Nachfolge Christi, sondern die Nachfolge der römischen Cäsaren, nicht die Sorge um das Heil der Seelen, sondern ihre Vergewaltigung im Dienste einer unbedingten und unersättlichen Herrschbegier. Wohl war es den Einsichtigen klar, daß dieser Charakter der römischen Kirche als einer juristisch-politischen Finanzmacht für Religion und Sittlichkeit einen unberechenbaren Schaden bedeutete, aber wie war dieser unselige Entwicklungsgang aufzuhalten? Man hätte der Kirche alle weltlichen Aufgaben und Privilegien ab-

erkennen, die Geistlichen auf ihr Seelsorgeramt zurückdrängen und sie zur Besitzlosigkeit verpflichten müssen. Solche Forderungen sind in der Tat gestellt worden, aber die Zustände waren stärker und spotteten so unmöglicher Anstrengungen. Auch der episkopalrechtliche Gedanke, der eine Zeitlang Rettung zu versprechen schien und auf eine Einschränkung des Papstabsolutismus durch das Konzilsystem abzielte, brachte es nur zu vorübergehenden und vereinzelten Erfolgen. Die Mystik, voran die franziskanische, suchte ihrerseits die Rettung darin, daß sie gegen das große Uebel der Kirche die Augen verschloß und in dem frommen Wirken von Mensch zu Mensch, in einer hingebenden Pflege des religiösen Gefühls und des praktischen Christentums aufging. Das war ein unschätzbarer Gewinn für die Verinnerlichung des Christentums und die Erfassung seiner sittlichen Kräfte, aber für die Lösung der großen kirchlichen Lebensfrage leistete es nichts. Indes schon hatte sich mit erstaunlicher Energie in den Städten die Laienreligion erhoben, die in zahllosen Bruderschaften, Sekten und Konventikeln sich weitwirkende Organe schuf und durch Laienmission und Laienpredigt eine höchst wirksame Propaganda trieb. So mannigfaltig gefärbt diese Sektenreligionen im einzelnen sein mochten, alle waren sie doch einig in dem Gegensatz gegen die hierarchische Kirche. Dieser sichtbaren Kirche stellten sie eine unsichtbare gegenüber, die in der Zerstreuung wohnt und nur durch gemeinsame Hoffnungen und Gnadenkräfte sich verbunden weiß. Sie besteht aus denen, die in der wahren Nachfolge Christi das apostolische Leben auf sich genommen haben und unter dem heiligen Gesetze der Liebe wandeln wollen nach den Geboten der Bergpredigt. Die bürgerliche Laienreligion ersetzte also den hierarchischen Kirchenbegriff, wonach die Kirche aus Papst, Kardinälen, Bischöfen und Klerikern besteht, durch einen gesetzlich-moralistischen Kirchenbegriff, wonach alle diejenigen die Kirche bilden, die — gleichviel ob Geistliche, ob Laien — das Christentum jedenfalls als Lebensgesetz anerkennen und deshalb jenen sittlichen Geboten des Herrn wirklich nachleben wollen, deren Mittelpunkt die freiwillige Armut und die Liebe ist. Das Ideal dieser Laienreligion war allerdings noch ein mönchisches. Die unmönchische, realistische Lebensstimmung, von der man in den Städten ganz naiv erfüllt war, entbehrte noch der theoretischen Anerkennung. Ein Denkvermögen, welches sich bis dahin ausschließlich an kirchlich-theologischen Gedankengängen geschult hatte, war noch nicht imstande, der geschlossenen kirchlichen Weltanschauung eine eigene gegenüberzustellen und etwa eine Ethik auf der reinen Erfahrung neu aufzubauen. Selbst der Humanismus konnte das nur fordern, aber noch nicht leisten: es gelang ihm nicht, zwischen der weltlichen Kultur und dem ethischen Gehalt des Christentums die vermittelnde Brücke zu finden, weil er diesen nur in seiner asketischen Ausprägung kannte und dagegen allenfalls den antiken Naturalismus ausspielen konnte, aber kein höheres göttliches Gebot. Und vollends die Masse des Volks: sie las auch die Bibel nur mit mönchischen Augen und kannte demgemäß keine höhere Sittlichkeit, als die gesetzliche der äußern Leistung. Aber — das war

die Idealität dieser religiösen Erweckungsbewegung der Laienwelt — mit dieser Sittlichkeit wollte man jedenfalls Ernst machen deshalb, weil die Kirche nicht Ernst mit ihr machte: außerhalb der Klöster, durch die ganze Welt. Man wollte der Kirche zeigen, was Christentum ist, und sie auf diese Weise am Ende zur Umkehr zwingen, zum Verzicht auf alle weltlichen Aufgaben. Denn die Verstrickung in die weltlichen Mächte war ja der Fluch der Kirche: sie schwelgte in Reichtümern, und Christus mit seinen Jüngern war doch arm und besitzlos gewesen. Aber nicht den Reichen gehört das Himmelreich, sondern den Armen, den Mühseligen und Beladenen.

Verquickung der religiösen mit der sozialen Frage.

Es war nur natürlich, daß diese Anschauungen das Evangelium gerade der kleinen und wirtschaftlich abhängigen, der leibeigenen und besitzlosen Leute wurden. Das Armutsideal zielte auf den höchst gefährlichen Punkt hin, wo sich die religiöse mit der sozialen Frage kreuzte. Und nachdem im städtischen Leben die Masseninstinkte einmal erwacht waren und die Gegensätze von Reich und Arm immer schärfer sich zugespitzt hatten, richtete sich der Haß der emporverlangenden Massen naturgemäß am leidenschaftlichsten gegen die Kirche, die ja die reichsten Fürstentümer, die fettesten Pfründen, den größten Teil des Nationalvermögens in Besitz hatte, und das alles offenbar nicht nach dem Willen Gottes, denn Christus war ja ein Zimmermannssohn und seine Apostel waren arme Fischer, Zöllner und Handwerker gewesen. Das apostolische Armutsideal wurde also in den Augen der Zeit geradezu ein göttlicher Rechtstitel zur Bekämpfung der Kirche, die die Religion Christi in ihr Gegenteil verkehrt hatte, die nicht das heilige Reich Christi, sondern das teuflische Reich des Antichrists darstellte, und die dennoch sich vermaß, die Welt im Namen Gottes mit Feuer und Schwert, mit Index und Inquisition zu regieren und von der mühseligen Arbeit der Armen und Dürftigen ein prassendes Leben zu führen. So entzündeten sich an dem Evangelium der Armut die kirchenfeindlichen Leidenschaften der Massen unter dem Drucke wirtschaftlicher Not. Und seitdem vollends in Böhmen der blutige Befreiungskampf der Hussiten losgebrochen und nach Deutschland hinübergerast war, glimmte der Funke der Revolution unter den rauchenden Aschenhaufen beständig weiter, um zeitweilig als Flamme emporzuschlagen. Das ganze 15. Jahrhundert war erfüllt von sozialen Aufständen, in denen die Armen, die Bauern und städtischen Proletarier über die Pfaffen, die Kirchen- und Klostergüter herfielen und von einem neuen Reiche Gottes phantasierten, dessen Kommen bevorstehe, und dem ein furchtbares Gericht Gottes über die verderbte Kirche vorausgehen werde. Eine Angst vor großen Katastrophen, die vor der Tür standen, bemächtigte sich der Gemüter; und unheimliche Weissagungen schwirrten durch die Luft: von einem Mönch, der aufstehen werde von Mitternacht, der werde das heilige Evangelium predigen, über die Kirche das Gericht halten und Deutschland losreißen vom römischen Stuhl.

5. Luther als religiöser Prophet und als Kämpfer gegen seine Zeit.

Und diese Sehnsucht der Zeit trog nicht. Der erwartete Mönch kam wirklich. Aber auch hier bestätigte sich von neuem ein altes Geheimnis der Weltgeschichte: wohl erschien der Mann, auf den man gewartet hatte, aber er erschien nicht so, wie man ihn erwartet hatte. In der ersten jubelnden Erregung übersahen die Zeitgenossen freilich diesen Gegensatz, doch mit den Jahren ward er ihnen immer deutlicher, und alle radikalen und aufrührerischen Elemente der Gesellschaft wurden es alsbald inne, daß nunmehr in den Mittelpunkt der Zeitgeschichte eine machtvolle Persönlichkeit getreten war, an deren großartiger und weitschauender Besonnenheit das aufgeregte Spiel ihrer kurzsichtigen Leidenschaften seinen Widerhalt und seine Grenze fand. Was die Zeit erwartet hatte und was sie ohne weiteres verstand, das war eine umfassende Reformation von Kirche, Reich und Gesellschaft auf Grund des „göttlichen Rechtes", eine Reformation, die man sich gern unter dem verführerischen Bilde eines wie über Nacht eintretenden, vom Himmel herabsteigenden goldenen Zeitalters ausmalte. Daher die ungemeinen und bezaubernden Wirkungen aller schwarmgeistigen und theokratischen Strebungen mit ihren unklaren Mischungen religiöser, politischer, wirtschaftlicher und sozialer Neuerungstriebe, diesen verhängnisvollen Ausgeburten einer jahrhundertelangen Erziehung und Gewöhnung durch ein kirchliches System, in dem Religion und Politik fort und fort, oft ununterscheidbar, ineinander verschlungen waren. Das Erstaunliche und zunächst Unfaßliche an der Erscheinung Luthers war es aber nun, daß er diese unauflöslich scheinende mittelalterliche Verbindung rücksichtslos zerriß, indem er der Religion ein Heiligtum erbaute, vor dessen feierlicher Hoheit jeder Gedanke der Selbstsucht beschämt zurückwich und jeder Gedanke der Weltbeglückung seinen eingebildeten Adel verlor; indem er Gottes Ehre, Erkenntnis und Liebe Gottes, Erfüllung des göttlichen Willens als jenes höchste Menschenziel aufrichtete, neben dem alles Erdenglück, individuelles und gesellschaftliches Trachten nach irdischem Wohlbefinden in den Schatten sanken. Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, alles andere wird euch von selber zufallen — das blieb der Grundton seiner reformatorischen Predigt. Nicht zunächst die Zustände wollte er bessern — wiewohl er auch dafür im einzelnen unermüdlich gearbeitet hat —, sondern er wollte vor allem andern fromme Menschen schaffen: sind die Herzen und die Gewissen nur erst erfüllt von der heiligenden Kraft des göttlichen Evangeliums, dann findet alles Uebrige sich von selbst, wie sollte denn ein guter Baum nicht gute Früchte tragen? Mit christlichen Gesinnungen, christlichem Ethos soll auch die der Vernunft und der natürlichen Erfahrung unterliegende Ordnung unsrer weltlichen Lebensgemeinschaften mehr und mehr durchdrungen werden, aber eben deshalb ist es mit dem „Reformieren" in Staat und Kirche, mit dem Aendern und

Bessern, Einreißen und Umstürzen auch nicht von ferne getan: das Reich Gottes will gebaut werden von innen heraus; in ihm haben die Dinge, die man nicht sieht, ihren Stand, und auf diese kommt es an, denn nach ihnen beurteilt uns Gott. In Luther erhob sich über einem Weltsinn von unverwüstlicher Gesundheit, der ihn dem Herzen des Volkes so traulich nahe rückte, ein religiöses Bewußtsein von so welterhabener und ausschließlicher Selbstbestimmtheit, daß auch Männer vom Range eines Melanchthon oder Zwingli an sein volles Verständnis nicht hinanreichten, die große Masse aber sich oft genug davon befremdet fühlte und nur langsam diese Art der Weltbetrachtung überhaupt begreifen lernte. Sie entstammte freilich einer Mönchszelle, aber keinem weltfremden Gemüt, ob es zunächst auch diesen Anschein haben mochte.

Denn Luthers Entwicklungsgang hatte seine ergreifende Eigentümlichkeit darin, daß er selbst gar nicht merkte, welche geschichtliche Rolle ihm eigentlich zugefallen war. Schien er doch von der großen Politik und den Parteikämpfen der Stände, von den wirtschaftlichen und sozialen Zeitfragen zunächst auch nicht das Geringste zu wissen. Der allgemeine Ruf der Zeit nach einer Reformation der Kirche und damit auch des Reichs und der Gesellschaft schien ihn gar nicht zu berühren. Ganz in sich selbst versunken schritt er seinen einsamen Weg, und die große Not der Zeit ging ihm völlig unter in dem furchtbaren Gefühl der eigenen Seelennot, das nach seinem Gott verlangte und seinen Gott nicht finden konnte. Scheinbar völlig unbekümmert um die Welt, in der er lebte, und dennoch vom Zeitinstinkt stärker, tyrannischer beherrscht, als alle übrigen, rang er unter einer ungeheuren Anspannung des Gemütes und der Denkkraft mit dem tiefsten Problem seiner Zeit: wie kommt der Mensch zu seinem Gott? Hier lag die Kraft, mit der er die Zeit bezwang. Daß eine Reformation unumgänglich sei, darin waren ja längst alle einig. Und dennoch — was hatten denn alle angestrengten Bemühungen in dieser Richtung bisher gegen die Kirche ausrichten können? Ein unermüdliches und redliches Bessern an ihren Organen und ihrer Disziplin blieb doch immer nur an der Schale haften. Der Ingrimm des Steuerzahlers, der Welschenhaß der Patrioten, der askesefeindliche Weltsinn der Laienkultur, die humanistische Aufklärung, das sittliche Pathos des gesetzlichen Bibelchristentums, das Umsturzgeschrei des Proletariers, — alle richteten ihre Angriffe von verschiedenen Seiten her gegen die Kirche, aber alle erschütterten doch nur einzelne Schichten der Nation, nicht diese selbst in ihrem ganzen Umfange, und alle trafen sie doch nicht in den Herzpunkt der römisch-kirchlichen Kultur: das göttliche Recht der Tradition, von dem alles Kirchliche den Stempel einer überirdischen Heiligung empfangen konnte, und die asketisch-mönchische Lehre von der christlichen Vollkommenheit, in der alle Herrschaftsansprüche der Kirche ihre letzte Wurzel hatten. Mitten in diesen Herzpunkt traf aber Luther; denn er allein hatte begriffen, daß die Kirche nicht durch politische, wirtschaftliche oder sittliche Maß-

nahmen, noch weniger durch wissenschaftliche Aufklärung oder durch Gewalt und Aufruhr reformiert werden könne, sondern einzig durch den Willen Gottes, durch eine neu anhebende Erkenntnis dieses Willens und eine demgemäß bestimmte Umgestaltung des christlichen Lebens nach allen seinen sinnlichen und übersinnlichen Beziehungen: die Kirche konnte nur durch Gott, nur durch die Religion überwunden werden.

Eine Frage des Zweifels, ja der Verzweiflung war es gewesen, die ihn ins Kloster getrieben hatte. Sie lautete einfach: kann ich mit den Mitteln dieser Kirche selig werden? Diese Frage war aus dem Herzen der Zeit heraus gestellt, und sie konnte überhaupt nur erhoben werden innerhalb einer Gesellschaft, die das Vertrauen zur Kirche und ihrem weitschichtigen Heilsapparat bereits verloren hatte; andernfalls wäre sie paradox gewesen. Luthers Größe war es nicht, daß er jene Frage, die erste protestantische, sich stellte: sie lag der Zeit ja längst auf den Lippen und hatte schon Vielen bang gemacht. Luthers einzige und schlechthin unerklärliche Größe war es, daß er die ganze Tragik einer kirchlichen Lage, welche eine solche Frage überhaupt zuließ, in seinem Innersten, wie einen tiefen persönlichen Lebensschmerz brennend, empfand. Er gehörte zu jenen seltenen Naturen, von denen Hutten einmal gesagt hat, Gott habe sie mit einem Gemüt beschwert, daß ihnen „gemeiner Schmerz" weher tue und tiefer zu Herzen gehe, als allen übrigen. Luther wollte dies Unfaßbare sich nicht eingestehen, er sträubte sich gegen seine Anerkennung: die Kirche sollte ihm Rede stehen, wie er seinen Gott finden könne, er wollte mit ihr ringen, bis sie ihn gesegnet hatte. Aber sie segnete ihn nicht, sondern sie fluchte ihm, und ihn erfaßte die furchtbare Angst, daß er seinen Glauben an Gott darüber verlieren könnte.

Was die Zeitgenossen an diesem Manne überwältigte, war nicht nur die starke Empfindung, wieviel er bei seinem schmerzlichen Lossagen von einer tausendjährigen Ueberlieferung erlitten haben mußte, sondern die noch stärkere Empfindung, wofür er seine ganze Seelenkraft hingegeben hatte: für die Lösung des tiefsten und drängendsten aller Zeitkonflikte nämlich, des furchtbaren Mißverhältnisses zwischen Religion und Kirche. Daß er im Namen der Religion gegen die Kirche protestierte, das teilte er mit allen früheren Reformern. Die Genialität seiner Leistung lag anderswo. Sie lag in der völlig neuen und durchschlagenden Weise, wie er diesen Protest begründete. Alle früheren Proteste hatten sich immer nur gegen die entartete Erscheinung der Kirche gewendet. Aber selbst wenn sie den Mittelpunkt der Religion im göttlichen Sittengesetz, in der Bergpredigt fanden und die Kirche ansahen als die Gemeinschaft der Heiligen, die unter diesem Gesetz zu wandeln begehrten, so waren sie damit doch immer innerhalb des römisch-katholischen Gedankenkreises geblieben, sie hatten lediglich Teile dieses Gedankenkreises, die von der bestehenden Kirche offenbar vernachlässigt waren, zu einer höheren Wertschätzung erhoben. Ganz anders Luther. Er erbrachte den überraschenden und erschütternden

Nachweis, daß sowohl der Religionsbegriff wie der Kirchenbegriff in der römisch-katholischen Fassung irrig sei, irrig seinem Inhalt wie seinen sämtlichen Motivierungen nach, zustande gekommen nur durch eine ungeheure Verfälschung des göttlichen Willens, wie er in der einzig maßgebenden Urkunde, der heiligen Schrift, offen zutage liegt. Damit aber griff Luthers Tat über den Rahmen einer kirchlichen Reformbewegung weit hinaus: sie wurde der Ausgangspunkt einer neuen religiösen Weltanschauung, einer neuen Epoche des Christentums, der protestantischen oder evangelischen Epoche, in deren Bewußtseinsinhalt nunmehr der gesamte ideelle Ertrag der mittelalterlichen Aufklärungsbewegung einmündete und seine sicher umgrenzte Stelle fand.

6. Die Begründung der protestantischen Weltanschauung und die Umwertung des Kirchenbegriffs.

In Luthers Geisteskämpfen vollzog sich eine Renaissance jenes tiefsinnigen Gedankenzusammenhanges, in dem Paulus einst das Problem der Versöhnung zwischen Gott und Menschen angeschaut hatte. Der Mensch ist von sich aus völlig unfähig, die göttlichen Gesetze zu erfüllen, denn sein Wesen ist die Sünde. Der natürliche Mensch hat weder eine Kenntnis von dem wahren Wesen Gottes, noch die Fähigkeit, gemäß dem Willen Gottes zu leben. Denn sein Trachten wurzelt in der Selbstliebe: es zielt nach irdischem Glück und ewiger Seligkeit, und der Gott, zu dem er betet, soll ihm ein Helfer dieses Trachtens sein. Er glaubt also an den Gott, den er sich selbst gemacht hat; und das ist die größte aller Sünden, denn es ist der Abfall von Gott und seinem höchsten Gebot: Du sollst keine andern Götter haben neben mir. Ein solcher Mensch mag unzählige Werke tun, die vor der Welt gute Werke heißen, vor Gott bleibt er dennoch ein Sünder, denn er verläßt sich auf diese seine Werke und nicht auf Gott. Erst wer erkannt hat, daß alle seine Werke nichtig sind, daß die Erfüllung des göttlichen Gesetzes dem Menschen ganz unmöglich fällt, daß das göttliche Gesetz nichts als ein Spiegel ist, durch den der Mensch seiner Unzulänglichkeit sich demütig bewußt werden soll, wer demgemäß es verlernt hat, selbstgefällig zu sein und die Gnade Gottes durch wertvolle Leistungen verdienen zu wollen, der ist auf dem rechten Wege, denn der fürchtet und liebt Gott über alle Dinge: damit öffnet er sein Herz dem Empfang der Gnade, damit hat er den Glauben und ist durch den Glauben Gottes Kind geworden. Nun ist die Kraft Gottes in ihn eingegangen und durchwirkt ihn als eine Kraft der Seligkeit, alle seine Werke sind fortan Gottes Werke, sie fließen aus Gott und sie führen auf ihn auch wieder hin. Die höchste Bezeugung der göttlichen Liebe ist aber die Erlösung durch Christum: die frohe Botschaft, daß Gott um des Heilands willen uns unsre Schuld und Sünden nicht anrechnen, sondern sie vergeben will. Darum ist es das Wesen des Evangeliums, daß es „Christum treibt";

Christus ist der Mittelpunkt der heiligen Schrift und der Heilsgeschichte des Menschengeschlechts. Die wahre Nachfolge Christi besteht nicht darin, daß wir auf Besitz verzichten und es ihm in allen äußerlichen Stücken nachtun, sondern darin, daß wir demütig unser Kreuz tragen, Gott wie unsern Vater lieben, den Willen dieses Vaters tun und die Welt überwinden durch den Glauben. Im Glauben haben wir Teil an allen Gütern Christi, und in diesem Glauben sind alle gleich: Pfaffen und Laien, Kaiser und Bauer. Der Glaube kennt keine Standesunterschiede noch Geburtsvorrechte; er kennt nur die eine heilige Gemeinschaft der Kinder Gottes. Im Reiche des Geistes sind wir alle geborne Priester und geborne Könige, der Glaube macht uns also frei von allen Menschengeboten und geschichtlichen Traditionen, denn er ist das Leben der Seele im Unsichtbaren, das göttliche Siegel unsres geistlichen Herrschaftsrechtes über alles Sichtbare. Ist das aber die Summe des Christentums, so folgt daraus auch eine entsprechende Umwertung des Begriffs der Kirche. Die Kirche ist nichts andres, als die von Gott gestiftete Gemeinschaft aller derer, die in jenem Glauben ihr Leben haben oder auf ihn bereitet werden sollen. Sie ist demnach nicht zunächst Rechtsgemeinschaft, geschweige denn eine hierarchische Versammlung oder eine weltliche Macht, ja sie ist streng genommen überhaupt keine sichtbare, sondern eine unsichtbare Größe. Denn die Gesamtheit aller Gläubigen ist nur Gott bekannt, aber keiner menschlichen Wahrnehmung zugänglich; und auch die Predigt des Wortes oder die rechte Verwaltung der Sakramente sind nicht sowohl Merkmale eines Vorhandenseins der Kirche, als vielmehr Reizungen zu der Kirche, die aus unsichtbaren Kräften und in unsichtbarer Ausdehnung sich aufbaut. Das Heil des Christen ist lediglich gebunden an die Zugehörigkeit zu dieser unsichtbaren und geglaubten Anstaltskirche, deren Glieder die wahrhaft Gläubigen und deren Haupt Christus ist. Die Kirche als *sichtbare* Lehr- und Kultusgemeinschaft dagegen ist nichts als eine *wandelbare* menschliche Schöpfung, eine Vorbereitungs- und Missionsstätte oder eine Vorschule jenes unsichtbaren Gottesreiches, dessen Vollendung freilich über alles Sterbliche hinausliegt, dessen Kommen aber alle Frommen spüren in ihrem Herzen als die Vorempfindung einer künftigen, durch keine Bemühung zu verdienenden, nur durch Gottes Ratschluß frei geschenkten Seligkeit.

Ist der Glaube jedoch nicht ein Wissen oder Wähnen, sondern *Leben des Willens in Gott und Handeln aus Gott*, so folgt, daß sein Reich ebenso groß ist, wie die Welt des Willens und Handelns überhaupt. Es gibt für ihn keine besonderen Gott wohlgefälligen oder verdienstlichen Werke, sondern er kann sich betätigen an jedem Ort und in jedem Kleide. Vor Gott hat das Werk eines Schuhmachers oder eines Knechts nicht weniger Wert, als das eines Königs oder eines Predigers, wenn es nur aus dem Glauben geschieht; ja die unscheinbaren Dienstleistungen einer frommen Hausmagd sind ihm wohlgefälliger als die eingebildete Heiligkeit eines Mönchs, der durch seine Selbstgerechtigkeit den Himmel zu erwerben wähnt und doch viel mehr sich selbst, als

seinem Nächsten oder Gott dient. Der Stand, in dem wir Gott dienen sollen, ist der Beruf, in dem wir stehen, und dessen wir nach dem Gesetze der Nächstenliebe zu walten haben. Der wahre Gottesdienst, die wahre christliche Vollkommenheit ist nicht die Weltflucht, sondern die *Weltbeherrschung* durch die christliche Freiheit, und zwar innerhalb der von Gott aufgerichteten heiligen Weltordnungen, die wir als Erziehungsmittel und Wirkungsformen der göttlichen Vorsehung zu würdigen, und mit deren Mitteln wir für den Aufbau des Gottesreiches das unsrige, jeder an seinem besonderen Teile, zu leisten haben. Eine solche göttliche Ordnung ist die Ehe, die der Mönchswahn geschmäht und entwertet hatte; aber alles Wallfahrten, Kirchenstiften und Messelesen ist nichts gegenüber diesem einen heiligen Werke, daß die Eheleute ihre Kinder christlich auferziehen. Eine solche göttliche Ordnung ist der Besitz, das persönliche Eigentum, das der Asket verachtet, der Christ aber brauchen und schätzen soll als ein *sittliches Gut*. Eine solche göttliche Ordnung ist vor allem der Staat, der den Bösen zu wehren und die Schwachen zu schützen hat; er hat nicht der Kirche zu dienen, sondern umgekehrt auch die Diener der Kirche zur Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten anzuhalten und sie als seine Untertanen zu behandeln. Denn der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit ist allgemeine Christenpflicht, die keine Ausnahme duldet, und ein starker und wohlregierter Staat ist die sicherste Bürgschaft für das Gedeihen auch aller *sittlichen Arbeit*. Und so heiligt der Glaube jedes Werk in allen Ständen und Ordnungen, in Ackerbau und Handel, Gewerbe und Handwerk, Kunst und Wissenschaft, Herrschen und Dienen: die Welt ist nicht mehr, wie die römische Kirche lehrte, ein Exil der Seele, ihr Gefängnis und ihr Jammertal, nein — sie ist der Weinberg des Herrn, sie ist der herrliche Garten Gottes, und Religion ist der unermüdliche freiwillige Dienst an dieser irdischen Welt im stetigen Gedanken an Gott, ihren Schöpfer, ihren Lenker, ihren Erlöser.

Damit hatte für das Christentum eine neue Epoche begonnen: die gesamte fremdartige Vorstellungswelt, mit der der römische Katholizismus das ursprüngliche Christentum überdeckt hatte, wurde mit einem gewaltigen Ruck ausgestoßen aus dem deutschen Geiste, der es nicht länger dulden mochte, den Willen Gottes durch Menschensatzungen verfälscht zu sehen. Nicht von Päpsten und Bischöfen dürfen die Seelen regiert werden, sondern allein von Gott: — das war Deutschlands Absage an die römische Priesterkirche. Die Religion besteht nicht in der Ausübung verdienstlicher Werke, die auch jeder Heuchler verrichten kann, sondern in der sittlichen Verantwortlichkeit des Gläubigen vor seinem Gott und in seiner Willensgemeinschaft mit dem Unsichtbaren: — das war Deutschlands Absage an Askese und Möncherei, an den Werkdienst und das sinnlich-bildliche Zeremonienwesen des Romanismus. Zwischen Gott und dem Menschen besteht nicht mehr ein Rechtsverhältnis, in dem es sich um Leistungen des Menschen und Gegenleistungen Gottes handelt, sondern ein sittliches Verhältnis, das auf jener vertrauenden Liebe beruht, wie sie zwischen einem Vater und

seinen Kindern waltet. Wie möchte ein Kind etwas tun, was seinen Vater beleidigen könnte! Und wenn es an den Vater glaubt, so hat es auch den Geist und die Kraft, den Willen des Vaters zu erkennen und diesem Willen herzlich nachzuleben. Der Glaube ist nichts andres, als die Bezeugung der Gegenwart des lebendigen Gottes im menschlichen Gemüt, kein feierndes Schauen, sondern Schaffen und Handeln, kein Fliehen vor der Welt, sondern männliches Ergreifen der Welt, Unterwerfung der Welt unter die religiös-sittlichen Zwecke, deren letztes Ziel ein zukünftiges Bruderreich der Gottesfurcht und der Nächstenliebe ist.

7. Zusammenfassung. Folgen und Aussichten von Luthers Werk.

Luthers weltgeschichtliche Befreiungstat hatte also eine doppelte Seite: sie wandte sich einerseits an das Individuum, anderseits an die Gesellschaft. Indem er gegen eine ganze Welt von Feinden die Gewissensfreiheit als das unveräußerliche Recht des Individuums für sich in Anspruch nahm und kraft dieses Rechts allein sich behauptete, hat er zuerst die Voraussetzungen geschaffen, aus denen auch jene sittliche und intellektuelle Freiheit erwachsen ist, welche wir als die unentbehrliche Lebensluft unsres geistigen Daseins empfinden: hätten wir keinen Luther gehabt, so hätten wir auch keinen Kant und keinen Goethe haben können. Unsre Gesellschaft aber hat Luther von einem ungeheuren Druck geschichtlicher Traditionen befreit: indem er den römischen Kirchenbau zerschlug, den Staat und alle weltlichen Ordnungen der kirchlichen Vormundschaft entriß, hat er der Laienkultur ihr selbständiges heiliges Recht und ihre Freiheit erstritten und sie gelehrt, ihre Stärke und ihre Zukunft zu suchen im nationalen Gedanken. Indem Luther endlich den Nachweis erbrachte, daß all unser Handeln in der Welt, wofern es geheiligt wird durch den Glauben, christliches Handeln ist oder Gottesdienst, hat er zum ersten Male — was dem Humanismus nicht gelungen war — die Religion mit dem Weltleben in Einklang gebracht, die Religion zum Herzschlag des sittlichen Charakters gemacht, für die gesamte sittliche Arbeit in allen Standes- und Berufsarten die Anknüpfung an das Ewige gefunden und somit das Christentum zum ersten Male als soziale Religion verstehen gelehrt. Denn der Glaube ist ja nicht nur die Gewißheit der Seligkeit für den einzelnen, er ist zugleich die sittliche Gemeinschaft des Handelns für die Gesamtheit, und demgemäß ist es seine heilige Mission, innerhalb des staatlich-kirchlichen Verbandes und mit dessen Mitteln eine christliche Gesellschaft allmählich aufzubauen, in der ein jeder unangefochten seines Glaubens leben kann, und deren Zustände nach dem geistigen Gesetz der Liebe so geregelt sind, wie es die christlichen Vorstellungen von Menschenwürde und Menschenwert und das soziale Gewissen des Protestantismus in fortgesetztem Ausgleich fordern.

Luther war also streng genommen nicht ein Reformator der Kirche, wenigstens war ihm dies nicht das Erste und Höchste. Er war ein Reformator des christlichen Lebens, für dessen Inhalt, Wert und Ziel er eine neue religiös-sittliche Bestimmung auf Grund des Evangeliums und von kulturtragender Kraft entdeckte. Erst dies hat eine Reformation der Kirche zur Folge gehabt, denn es enthielt die Forderung, daß die Kirche jene Neugestaltung des christlichen Lebens anerkenne und sich zu eigen mache oder andernfalls den Vorwurf auf sich lade, den klar erkannten Willen Gottes zugunsten weltlicher Machtzwecke verleugnet zu haben. Die Kirche weigerte sich und stieß den Reformator als strafwürdigen Ketzer aus, sie widersetzte sich mit allen Mitteln der Politik und der Disziplin, des Wortes und der Tat den Forderungen, die im Namen Gottes und aus dem Herzen des jungen Deutschland heraus an sie gestellt wurden. Sie hoffte mit den deutschen Ketzern ebenso fertig zu werden, wie sie seit einem Jahrtausend mit allen übrigen fertig geworden war; und sie traute ihrem Organismus die Kraft zu, auch den Protestantismus mit der Zeit noch verdauen und aufsaugen zu können. Aber der Protestantismus verharrte in der Kampfesstellung, die Rom ihm angewiesen hatte; er kapitulierte nicht, sondern er verschanzte sich in der festen Burg des göttlichen Wortes. Und der verstoßene Sohn der katholischen Kirche, der aber alle Empfindungen des Heimwehs verlernt hatte, wurde ein weitgebietender Herrscher und sah in allen Ländern, die ihm zufielen, die Blüten eines neuen Völkerlebens aufgehen, mit deren Fülle der erschöpfte Boden der katholischen Nationen schlechterdings nicht mehr zu wetteifern vermochte. Freilich mußte der Protestantismus die Erfahrung machen, daß Rom, wie es nicht an einem Tage erbaut worden war, so auch nicht an einem Tage abgebrochen werden konnte: in seinem eigenen Bereiche mußte er dem katholischen Wesen manchen Zoll entrichten, und noch bis heute sind weitaus nicht alle jene Verheißungen, unter denen die Reformation einst in das Leben trat, erfüllt, ja zum Teil werden sie erst heute wieder ganz begriffen. Aber der deutsche Protestantismus ist um mehr denn ein Jahrtausend jünger, als der römische Katholizismus; dies läßt uns hoffen, daß seine größten Leistungen ihm noch bevorstehen. Die werden kommen, wenn ihre Zeit erfüllt ist; und wenn inzwischen nur der echte Luther, der Besieger römischen Christentums, in deutschen Herzen dauernd lebendig bleibt, dann wird auch nicht zu besorgen sein, daß „der große Moment“ finde „ein kleines Geschlecht“.

Verlag des Evangelischen Bundes, Berlin W 35.

Axenfeld u. Schreiber: Evangel. und kathol. Mission in den deutschen Kolonien. 40 Pf.
Bauer, Stadtpfarrer K.: An Luthers Tische. 50 Pf.
Braeunlich, P.: Die deutschen Katholikentage. 2 Bde. 6,50 M.
Der Schutz der gemeinsamen Güter des Protestantismus auf religiös-sittlichem, auf geistig-kulturellem und auf national-politischem Gebiet. Von Superintendent D. Wächtler, Pfarrer D. Waitz, Prof. D. Scholz. 50 Pf.
Fey, Dr. C.: Papst Clemens' XIV. Aufhebungsbreve des Jesuitenordens. In deutscher Uebersetzung mit einer Einleitung und Anmerkungen. 4. neubearb. Aufl. 30 Pf.
Forberger, Pastor Johs.: Moralstatistik und Konfession. 1 M.
Friedewald, Pastor R.: Warum evangelisch? Ein Zwiegespräch über die Unterscheidungslehren der ev. u. kathol. Kirche. 20 Pf.
Haußleiter, Prof. D. G.: Die evangel. Mission in den deutschen Schutzgebieten. 25 Pf.
Herrmann, Pastor M.: Die gesetzlichen Bestimmungen über die religiöse Erziehung der Kinder in Mischehen usw. 40 Pf.
Kaftan, Generalsuperint. D.: Gemeinsame Weltanschauung, Ultramontanismus, Protestantismus. 25 Pf.
Kirsch, Dr. P. A.: Konstitutioneller Staat und päpstlicher Absolutismus. (Als Anhang: Wortlaut des päpstlichen Motu proprio vom 9. Okt. 1911.) 50 Pf.
Mirbt, Geh. Konf.-Rat Prof. D.: Die deutsch-evang. Diaspora im Auslande. 50 Pf.
Mulert, Privatdozent H.: Antimodernisteneid, freie Forschung und theologische Fakultäten. Mit Anhang: Der Antimodernisteneid, latein. und deutsch, nebst Aktenstücken. 1 M.
Müller, Pfarrer H.: Die Lage des holländischen Protestantismus. 50 Pf.
Nonnemann, Fr.: Glaube, Kampf und Friede. 30 Pf.
Oftringen, W.: Lehren heutiger Jesuiten. 30 Pf.
Reden und Vorträge, gehalten bei den Generalversammlungen des Evang. Bundes 1909, 1910, 1911: je 1 M. 1912: 1,50 M.
Scholz, Prof. D.: Ist das Jesuitengesetz ein Ausnahmegesetz? 30 Pf.
— — Die öffentliche Meinung und der deutsche Protestantismus. 30 Pf.
Traub, Pfarrer Th.: Die Jesuiten. 2. Aufl. 80 Pf.
Wächtler, Superint. D. A.: Der Evangelische Bund nach 25 Jahren. 50 Pf.
Wartburghefte, erschienen sind bisher 78 Hefte. Preis je 10 Pf., Doppelhefte 20 Pf.
Wenck, M.: Im Kampfe um das Jesuitengesetz. 50 Pf.
Zuchardt, Dr. Karl: Der Kulturkampf und Bismarck. 80 Pf.

Druck von Trowitzsch & Sohn, Berlin SW 48.

Druck von Trowitzsch & Sohn in Berlin SW 48.